

中世隠者文学と仏教

——玄寶説話形成の意味するもの——

笹田教彰

一、問題の所在

中世初頭（鎌倉時代）の隠者文学形成に仏教思想が大きな影響を与えていたことは周知である。従来『発心集』・『閑居友』・『撰集抄』などの作品においては、本文を構成する上で『往生要集』や『摩訶止観』からの摂取が見られ、その思想が撰者の発心・遁世観に強い影響を与えていたと推測されている。⁽¹⁾ またそれは、これらの作品に収録されている——たとえば玄寶や増賀といった——遁世者たちに対する評価の、重要な基準ともなっていたと考えられるのである。とくに玄寶の場合は、鴨長明が「賛同の心」⁽²⁾をもつて『発心集』巻頭に、二話連続してその説話を収録しており、また『閑居友』や『撰集抄』においても「遁世の理想像」・「もろもろの遁世者の偉大な先駆者」⁽⁴⁾として描かれているのである。その意味で玄寶は、隠者文学の象徴的存在だったと言える。

平安時代初期に活躍した南都法相系の碩学・玄寶は、その後半生、伯耆・備中という辺土にありながら、嵯峨天皇

の信任も厚く『日本後記』や『三大実録』といった正史にも名を連ねる高僧であつたが、平安期の往生伝類や説話集には、一度としてその行実が記されることはなかった。ところが、中世隠者文学の中に説話として形象化されるやいなや、遁世者の理想像としての地位を獲得していくのである。

『閑居友』や『撰集抄』の撰者が評価したように、遁世者の理想像たる玄賓の「何処ともなく姿を晦ましてしまふ」という行動は「縮^レ徳、露^レ耻」・「一挙万里、絶域他方」という『摩訶止観』の立場に基づく隠徳行ではあつた。しかしながら、こと『摩訶止観』の理解においては、たとえば『閑居友』の撰者には、玄賓を語る上での思想的な限界が見られると言われ、同じく『撰集抄』の撰者も『摩訶止観』の哲理全体を問題としているのではなく、隠徳・佯狂といった実践の指標となる一部分だけを取り出したにすぎない、と指摘されている。つまり、仏教本来の思想とその受容者の認識の間に懸隔が生じているのである。

ただし、隠者文学の作者個人の能力はひとまず置くとしても、かれらにとっては『摩訶止観』や『往生要集』の思想を完全に理解し、そのまま語る必要は全くなかつたと言えよう。それは論疏と文学作品という表現手段の相違にもよるが、むしろ本質は、作者たちが玄賓説話を通して主張したかつた内容が、止観成就や厭離穢土といった数学上の根本思想からは逸脱していたからにはかならない。従来の研究では經典・論疏からの影響は明らかにされてきたが、その懸隔の意味については充分に論議されてこなかつたように思われる。そこで問題としたいのは、隠者文学の作者たちは、一体、何を主張したかつたのかということである。

もちろん、その一つは「名利を捨てて」ことである。確認のために引用するならば『発心集』の撰者鴨長明が、玄賓の説話を記したあとに、

今も昔も、実に心を発せる人は、かやうに故郷をはなれ、みずしらぬ処にて、いさぎよく名利をば捨て、うす

る也。⁽⁹⁾

と述べ、また、『閑居友』の撰者慶政が、

この僧徒（玄賓―筆者注）は、そのかみより名をのがるゝ心の深くおはしけるなめり。⁽¹⁰⁾

と語っているように、成立期の玄賓説話のモチーフが「名利を捨てて」ことに収斂されていたことは明らかである。

しかしながら、このことをもって玄賓説話の特色とするならば、まさに名利への思いを捨て去るという点において、玄賓説話の先駆性は必ずしも指摘することはできない。なぜなら、名聞利養を捨てた人物の行実は、往生伝類にも見られ、またすでに説話化されて、十二世紀の前半には成立していた『今昔物語集』の中に収録されているからである。『今昔物語集』には、往生伝を出典とする往生譚が数多く納められているが、たとえば源信については「道心深きがゆゑに、ひとへに名聞を離れて、官職を辞して遂に横川へ籠り居ぬ。」と記されており、増賀は「道心堅固におこりければ、現世の名聞、利養を永く棄てて、ひとへに後世菩提のことをのみ思」い、信誓阿闍梨は「堅固に道心おこりければ、永く現世の名聞、利養を棄てて、ひとへに後世の仏果、菩提を願」い、無空律師も「名聞を永く棄てて、後世の菩提をひとへに願」い、さらに醍醐の観幸入寺も「堅く道心発りにければ、本寺を去りて忽ちに土佐国に行きて、ひとへに名聞、利養を棄て」ているのである。しかも、増賀や源信・長増（平等供奉）らの説話は、『発心集』や『撰集抄』等にも伝承されているのである。そうすると、隠者文学の作者たちは、すでに前代に登場してくる名利を捨てた遁世者たちの行実を、一部改変して再録したにすぎなかったのであらうか。また彼等と玄賓の相違は、その行為が『摩訶止観』に基づく隠德行であったか否かという、実践面での差異にすぎなかったのであらうか。

このように考えてくると、隠者文学の成立以前に文献化されることのなかった玄賓の説話には、同じく「名利を捨てて」ということを主題としつつも、前代の説話には顕現していなかった思想――それも玄賓の説話が形成される十

二世紀に至って問題となってきたような考え方——が込められていた、と考えられるのではないだろうか。私はその点に玄賓説話形成の意味を見出すのであり、それ故にこそ玄賓は、遁世者の理想像となり得たと考えるのである。そして、玄賓説話の形象化に込められた思想こそが隠者文学の特色の一つとなっているように思えるのである。

そこで本稿では、とくに名利の問題が、どのように展開されてきたのかということに留意しつつ、玄賓説話の形象化が、一体何を意味するものであったのか。また玄賓説話に込められた思想とは一体何であったのか、といった点を、仏教史上に位置づけることを通して明らかにしていきたい。

二、〈名 利〉——教理と説話の狭間で——

今日、成立期の玄賓説話の内容は、大別して①渡守説話、②山田守説話、③奴僕説話という、三つのプロットを有していたことが指摘されている。⁹⁰しかしながら、〈名利〉から逃れるために跡を晦ますという隠徳のモチーフは、いずれの説話にも共通している。それでは、〈名利〉から逃れるということが、隠者文学のなかでは、一体どのように説き示されていたのであろうか。たとえば鴨長明は『堯心集』の序文で、つぎのように述べている。

仏の教へ給へる事あり。心の師とは成るとも、心を師とする事なかれと。実なる哉此の言。人一期する間に、思ひと思ふわざ悪業に非ずと云事なし。若し、形をやつし衣を染めて世の塵にけがされざる人すら、跣のかせぎ縋がたく、家の犬常になれたり。何況や、因果の理を知らず、名利の謬にしづめる哉。空しく五欲のきづなに引かれて、終に奈落の底に入りなんとす。心有らん人、誰か此の事を恐れざらん哉。かゝれば、事にふれて、我が心のはかなく愚なる事を顧みて、彼の仏の教のまゝに、心を許さずして、此の度生死をはなれて、とく浄土に

生れん事、喩へば牧士のあれたる駒を随へて遠き境に至るが如し。

また、『撰集抄』の第一「増賀上人事」では、増賀の遁世譚を記した後に、つぎのように記している。

げにもうたてしきは名利の二なり。まさしく貪瞋癡の三毒より事おこりて、身をまことある物とおもひて、是をたすけんため、そこばくの偽をかまふるにや。

これらの記述から、〈名利〉が五欲の思いに引き摺られ、三毒の至らしめる結果であるという、仏教思想による説明がなされていることが窺えよう。

もちろん、冒頭に引用した『今昔物語集』や、同じく玄賓説話を収録する同時代の『古事談』・『古今著聞集』とは異なり、『発心集』や『撰集抄』などは、説話集のなかでもとくに評論部分に特色を持つ作品である以上、このような編者のコメントを通して、〈名利〉を捨て去るべき思想的根拠が明示されてくることは、ごくあたりまえのことである、といえるかもしれない。しかしながら、ここで注意したいのは、〈名利〉の問題がまさに執着を起す心の問題として扱えられている点である。たとえば『発心集』巻一の六「高野南筑紫上人出家登山事」には、

賢き人と（の）云ふ、二世の苦を受くる事は、財を貪る心を源とす。人もこれにふけり、我も深く著するが故に、諍ひねたみて、貪欲も弥まさり、瞋恚も殊に栄えけり。人の命をも絶ち、他の財をもかすむ。家のほろび、国のかたぶくまでも、皆此より発る。此の故に、欲深ケレバ、ワザハヒ重シとも説き、又、欲ノ因縁ヲ以テ、三悪道ニ墮スとも説けり。かゝれば、弥勒ノ世ニハ、財ヲ見テハ深ク恐れ厭フベシと見えたり。

と記されている。ここにも、財に対する執着心が三毒の問題として把握され、そのような貪欲を捨てるべき根拠が、仏教思想に基づいて種々説き示されていることが窺えよう。「財を貪る心」とは、とりもなおさず「利養の心」と見ることができようが、そうすると〈名利〉を五欲・三毒の問題として把握した結果、それら煩惱を捨て去るべきこと

を説く經典・論疏の言説が、〈名利〉を捨て去る思想的根拠として説き示されることとなっているのである。

周知のように、仏教本来の立場からいえば、より重要な問題となるのは、まさに執着を生じさせる煩惱そのものであって、執着の対象である名聞・利養ではない。その意味で、たとえば『発心集』序文の冒頭に「心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ」と述べられているように、隠者文学の作者たちが、まさに心のありように注視したが故に、〈名利〉が五欲・三毒の問題として把握されることになったと考えられるのである。しかも「名利の謬にしづみ」「空しく五欲のきづなに引かれ」る者は「奈落の底に入」るが故に、「事にふれて、我が心のはかなく愚なる事を顧み」て「此の度生死をはなれて、とく浄土に生まれ事」を願うべきであるという、序文の趣旨を勘案した場合、〈名利〉の問題が、往生思想の中核に据えられていることが窺えよう。

しかも、同じく『発心集』に、

中にも数寄と云ふは、人の交をこのまず、身のしづめるをも愁へず、花のさきちるを哀み、月の出入を思ふに付、けて常に心をすまして、世の濁にしまぬを事とすれば、おのづから生滅のことわりも顯れ、名利の余執つきぬべし。これ出離解脱の門出に待るべし。^{四〇}

と記されているように「心をすま」すことや、それに通ずる「数奇」が「名利の余執」を断つことと同じ意味を持つが故に、仏教的に意義あるものとして位置づけられているのである。つまり〈名利〉への執着を断除する思想的根拠が明示されることによって「心を澄ます」ことや、本来関係ないはずの「数奇」までもが、出離解脱の重要な要件として説き示されているのである。その意味において、隠者文学のなかで、〈名利〉の問題が五欲や三毒といった、まさに仏教思想の中心命題と関連して扱えられたことは、きわめて重要な意味を持つように思われるのである。

ただし、五欲や三毒に関していうと、それらは仏教思想の根幹をなす普遍的な概念であるといつてよく、「苦」の

根源である煩惱（五欲・三毒）にとらわれてはならないという主張が、特定の經典・論疏からの引用であると指摘できないこともまた明らかである。しかしながら注意したいことは、仏教本来の立場から言えば当然のことではあるが、五欲や三毒によって執着が生じる対象は、名聞・利養に限られるわけではない。従って、隱者文学においては、五欲や三毒の問題が、その概念全体として論じられているのではなく、とくに名聞・利養を捨てざる根拠として明示されている、と見ることができよう。換言するならば、貪欲を生じさせる様々な対象の中から、名聞・利養のみがとくに強調されているということなのである。そこに仏教本来の立場とのズレを指摘することができるだろう。このようなズレを確認した上で、それでは、隱者文学に見られる「棄捨名利」の仏教的意義づけは、一体どのように位置づけられ、また評価することができるのであろうか。

そこでまず注目したいのは、平安時代の往生伝類や説話集のなかで、〈名利〉を捨て去ったことがその行実から窺える人物は、大半が延暦寺や興福寺を中心とする大寺院に席を置く高僧か、あるいは貴族階級に属する人物であったという点である。このことは〈名利〉への関心が特定の社会階層に属する人々に限定されていたことを意味するが、たとえば『撰集抄』巻一の第一「増賀上人之事」には、つぎのように記されている。

武勇の家に生るゝ物は、胡録の矢をはやくつがひ、三尺の劍をぬいて、一陣をかけて命をうしなふも名利勝他のため也。柳のまゆずみほそくかき、蘭麝を衣にうつし、秋風のなごりを送るすがたともてあつかふも、名利の二にすぎず。また墨染のたもとに身をやつし、念珠に手をめぐらすも、詮はたゞ、人に帰依せられて世をすぎむとのばかりごと、あるひは、極位極官をきはめて公家の梵筵につらなり、三千の禪徒にいつかれんと思へるも、名利の二をはなれず。

また『今昔物語集』巻十五「高階良臣病ひによりて出家して往生せる語 第三十四」には、つぎのように記されて

いる。

今は昔、円融院の天皇の御代に、宮内卿高階の良臣といふ人ありけり。殊に身に才ありて文の道に達れり。若く盛りなりける時は、公に仕へまつりて、官爵思ひの如くなりけり。齢やうやく傾きて後は、深く仏法を信じて、現世の名聞利養を棄てて、後世の往生極楽のことを心がけて、昼夜寤寐に法華經を誦し、弥陀の念仏を唱へけり。これらの記述から、武勲の誉れに欲し、公卿の座に列して政務に携わり、朝廷や上流貴族の主催する講会に招かれて、僧綱の高位や座主の地位に就かんとすること。これらが「へ名利」の具体的な内容であつたことが窺える。このことは、とりもなおさず「へ名利」を捨てたのが大寺院の高僧や上流貴族に限られることを物語っているのである。

摂関政治が進展してくる平安中期以降、比叡山を中心とする僧侶社会も世俗化・門閥化していったというのは仏教史の通説ではあるが、出家者の集団でありながら、世俗の価値観を重視する、僧侶社会の俗化という社会状況のなかで問題視されてきたのが、実は「へ名利」だったのである。換言すると「へ名利」への関心は、仏教思想の純粹な発展のなかで高まってきたのではなく、政治形態の変化や僧侶社会の世俗化といった社会的条件に起因していたのである。

もちろん經典・論疏のなかで、名聞 (skt. yāśas / kīrti)・利養 (skt. lābha) についての言及が無いわけではなく、たとえば明恵が「上古、仏法を愛樂しけん人の心は、此の比名利に貪する人の如くこそありけめと覺ると云事、予多年云事にて有に是に少も違ぬ文、阿含經に有りけり、後日に見⁸⁰云々」と語っているように、いわゆる原始經典の成立以降、出家者の採るべき態度を示す中で、いろいろ言及されてきたようである。それでは、隱者文学に多大な影響を与えたとされる『摩訶止観』や『往生要集』では「へ名利」をどのように説示しているのだろうか。たとえば『摩訶止観』では、その中心思想を述べる第七章において、悟りの境地に到達するための十乘觀法の第九番目「能安忍」の項に、つぎのように記している。

大象捍格刀箭無_レ施。日光照_レ世長永自治。此即安忍之力焉。若被_三名譽羅胃利養毛繩。眷屬集_レ樹。防蠹内侵技業外盡者。當_三早推_レ之莫_レ受莫_レ著。推若_レ不_レ去翻被_三黏繫者。當_三縮_レ德露_レ疵揚_レ狂隱_レ実。密覆_三金貝_二莫_レ令_三盜見_一。若通_レ迹不_レ脱當_一。一舉万里、絶域他方無_三相諳練_一。快得_レ学_レ道如_レ求那跋摩_二云云。若名利眷屬從_レ外来破。憶_三此三術_一。醫_レ齒忍耐。雖_三千万請_一確乎難_レ拔。讓_レ哉隱_レ哉去哉。若煩惱業定見慢等從_レ内来破者。亦憶_三此三術_一。即空即仮即中。
(下略)

すでに記したように、この箇所が、玄賓の隱徳行の根拠となっている一節で『閑居友』や『撰集抄』に撰取されていることは先学の指摘する通りである。ただし、この部分は、能觀の立場から内・外の榮・辱に対して耐え忍ぶべきことを説いているものの、『閑居友』等が依処しているのはむしろ外的要因を述べる部分であって、内的要因たる「煩惱、業、定、見、慢等」を述べる箇所ではない。また「煩惱」等の内的要因を述べる箇所においては、名聞・利養等への言及は見られないのである。

一方『往生要集』ではどうか。これ以前に著された千觀の『十願発心記』には、五欲・貪瞋癡・煩惱等の言葉は頻出するが、名聞・利養等の用例は一切見出せない。また良源の『極樂浄土九品往生義』では、直接「名利」という字句を本文中に見出すことはできない。しかしながら『往生要集』では、まず五欲・三毒について、たとえば大門第一「厭離穢土」の第七項に「総結_三厭相_一」ぶとして、つぎのように述べている。

謂一篋偏苦非_レ可_二耽荒_一。四山合来無_レ所_二避遁_一。而諸衆生以_三貪愛_二自蔽_一。深著_三於五欲_一。非_レ常謂_レ常。非_レ樂謂_レ樂。
(中略) 願諸行者。疾生_三厭離心_二速随_三出要路_一。

生死不_二断絶_一。貪欲嗜味故。(中略) 憶想妄分別。即是五欲本。智者不_二分別_一。五欲則断滅。邪念生_三貪著_一。貪著生_三煩惱_一。正念無_三貪欲_一。余煩惱亦尽。

周知のように、この箇所では、上来、つぶさに述べてきた迷いの世界たる六道を厭い離れるため「應_レ当_レ離_レ貪_レ瞋_レ癡_レ等_レ惑業一如_レ師子追_レ人_〇」きことを力説しているのであるが、諸行無常を觀じ、まさに厭うべきが五欲・三毒であることを説くこの章に「名利」の字句は見出せず、惑業と関連づけて説示されていたとは言い難い。

ただし『往生要集』の記述で注目したいのは、大門第九「往生諸行」の「第二惣結_二諸業_一」である。ここで源信は、とくに「今私云」として、諸經に説く行業を總括すれば、『梵網經』の大乗戒を出ず、別して言えは六波羅密行に收斂されるが、詳しく述べるのとつぎの十三になるとして、その第十三番目に「不_レ染_二利養_一」ることを挙げ、さらにつぎのように述べている。

若有_二比丘_一得_二供養_一、樂_二求利養_一、堅著者。於_レ世更無_二如此惡_一。故令_レ不_レ得_二解脫道_一。如_レ是貪_二求利養_一者、既得_レ道已還復失。(中略)行人出家。遂為_二名利_一所縛。則知。出離最後之怨、莫_レ大_二名利_一者也。⁶³

つまり、横川に隱棲した源信が、仏道修行を妨げる最大の要因である、と痛感していたのが、実は「名利」だったのである。⁶³

同様な事例は永観にも見られるように思われる。永観は『往生拾因』の劈頭においてこう述べている。

夫出離之正道其行非_レ一。西方之要路末代有_レ緣。然貪_二着於名利_一、發心惟難。馳_二騁於四方_一、坐禪無人。嗟乎去去不_レ來盛年殘日梢闌。來來無_レ去衰齡余年復幾。是以澄_二心於小水魚_一。歎_二露命日日滅_一。係_二念於屠処羊_一。悲_二無常之步步近_一。況乎世間春來夢榮華何実。人身水上漚浮生誰留。(中略)實一生仮棲豈期_二永代_一乎。⁶⁴

後世の隱者文学とも通底する無常觀がここに看取されるが、發心の妨げとなるものとして、永観自身も「名利」への貪着を憂慮していたのである。しかも『往生拾因』の本文中、往生思想の中核を述べる箇所においては「名利」への言及が一切見られないのである。⁶⁵つまり源信や永観は、その著述において、往生浄土の中心思想(教理)を展開す

る箇所で「名利」には一切言及していないものの、自らの心中を吐露する記述において、出家者として「名利」を厭い離れるべきことを強調しているのである。そのことは、とりもなおさず、当時の出家者たちが「名利」に奔走していたからにはかならず、そのような僧侶社会の世俗化を、源信や永観は強く危惧していたのである。しかもその危惧は、源信以後、たとえば増賀をはじめとする、往生伝等に記された、名利を捨てて大寺院を離れていった僧侶たちの思いとも揆を一にするものであった、と言えるのではないだろうか。

以上のことから、「名利」への関心の高まりが大寺院の世俗化という社会的要因に求められること、また浄土教の論疏においては往生思想を展開する上で、煩惱（五欲・三毒）を棄捨すべきことは強調されるものの、執着の対象たる「名利」については、ほとんど言及されてこなかったこと、などが指摘できるように思われる。そうすると「空しく五欲のきづなに引かれ」あるいは「まさしく貪瞋癡の三毒おこりて」と語る隠者文学の成立を、つぎのように意味づけることができるのではないだろうか。つまり僧侶社会の世俗化という歴史的・社会的な条件のなかから起こってきた「名利」の問題を、五欲・三毒といった仏教の普遍的な概念と関連づけて把握した結果、往生を決する重要な命題（往生論の中核）として認識するに至った、と。換言するならば、たとえば『往生要集』に説かれる抽象的な仏教思想（厭離穢土）が、「名利」という当時の僧侶や貴族たちにとって、いちばん身近で切実な問題と逢着することによって、隠者文学のなかに結実し、普遍的思想として展開していったと言えるのである。

その意味で「実の心を発」し「いさぎよく名利をば捨て」た遁世者の理想たる玄賓の物語は、まさに浄土に往生するための普遍的な思想を、その背後に持つ説話であった、ということができるだろう。従って、玄賓説話の形象化を画期として、僧侶社会の世俗化という固有の条件に起因した「名利」の問題が、一個人の危機意識にとどまることなく、往生浄土の可否を決する普遍的な命題へと展開していったということができるだろう。つまり、玄賓説話の形象

化（隠者文学の成立）に、固有から普遍への展開を見てとることができるように思われるのである。

ただし、ここで言う隠者文学の思想とは、いわゆる教理・教学そのものではなく、浄土信仰の展開のなかで獲得され主張されてきたものである。従って仏教本来の立場と比すれば、当然懸隔がみられるのも事実である。たとえば、隠徳・佯狂といった止観成就_レ成仏のための実践が、往生浄土の論理のなかで位置づけられているのをはじめ、隠者文学の撰者たちが厭い離れよと強調しているのは「穢土（この世）」よりも「世間（人の世）」の方であったことなどである。従来、このような懸隔は、教理からの逸脱・思想性の限界というように、いわばネガティブに扱えられてきた。しかしながら、人々に直接語られたと考えられる説話のなかで、厭離穢土の思想の一端が実を結ぶこととなったのも、また事実であろう。従ってそこに仏教思想の日本的受容の実態を見届けることができるという意味で、むしろ積極的に評価すべきであるように思われるのである。

ところで、今、玄賓説話を通して「普遍」性の問題を指摘したが、この点に関しては、すでに廣田哲道氏が、説話の構造分析という視点から言及されている。つまり玄賓が渡し守りや奴僕（つぶね）となったというシチュエーションをもつことによって、時間や空間の制約からときはなたれ「隠者としての理想的なありようとして一般性・普遍性を持つことにな_る」⁸⁶ったと指摘されているのである。今、私が述べてきた観点からこのことに注目すると、隠者としての理想的なありようとは、とりもなおさず、余執を断ち切って心を澄ますことにほかならない。その意味で玄賓は、いわば悟りの境地に到達した人物だったわけである。そうすると当然、余執を断ち切っているわけであるから、名利以外の対象についても執着しなかったということになろう。このことは名利以外の執着の対象が、玄賓に関する説話の題材として組み込まれ得ることを意味している。

たとえば『発心集』第四の「玄賓、念を互相の室にかくる事」のように、自ら不浄観をこらして、愛欲という執着

心を断ち切ったというような説話も作ることが可能だったわけである。従来、この説話に關しては、廣田氏が指摘された三つのプロットを継承しておらず、玄賓説話のなかでは異質な性格を持つものとされてきた。たとえば西村稔氏は、この説話はむしろ禪的な内容のものと見え「当代の説話文学のなかに、禪的内容が見出されるのである」と指摘されている。傾聴すべき見解ではあるが、私は今述べきたった理由から、思想的な本質は、他の玄賓説話と通底するものであったと考えたい。

またさらに、玄賓説話に込められた思想を敷衍していくと、往生極楽のためには、世の無常を感じて一向に念仏し、世俗の名利、つまり今生の榮華を断ち切るべきであるという、たとえば『平家物語』巻一の「祇王」のような説話の骨格をなす思想をも構築することができたと考えられるわけである。つまり普遍的な往生思想を背後にもつことになって様々なヴァリエーションが可能となってくるわけであり、その意味で個別の条件からは解き放たれることになるわけである。またすでに、玄賓説話形成以前では「名利」を棄捨した人物が、大寺院の高僧や貴族階級に限られていたことを述べたが、『癡心集』・『閑居友』・『撰集抄』の収録説話には、たとえば「天王寺の聖」・「いづくの物ともしられでさそらへありく人」などという、名もない聖や乞食が、その主人公として登場してることが窺える。しかも彼らは、長明をして「これらは、すぐれたる後世者のひとつの有様なり」と語らしめているのである。それは、とりもなおさず、玄賓説話が普遍的な思想性を深めることによって、本来「名利」を捨てたのが、「名利」を身近な問題として意識する階級に属する人たちであったという個別の条件、つまり歴史的・社会的な制限から、解き放たれているからにはかならない。玄賓が、遁世者の理想像として絶対的な存在のありようを示せたその背景に、いま述べたような普遍的思想獲得の問題が含まれていたと考えるのである。その意味で玄賓は、まさに先駆者だったのである。

しかもこのような普遍的思想獲得の問題は、玄賓説話そのもののありようにも変化をもたらすようになったのでは

ないだらうか。すでに『撰集抄』において玄賓は、遁世者の理想像としていくつかの説話の中に登場するものの、彼を主人公として一話が形成されることは無かった。鎌倉時代の後半になると、たとえば『沙石集』では、莊子や白楽天の夢にまつわる故事を記した後〈名利〉に関してつぎのように述べている。

サレバ法門ヲヨク云人モ、心ニ名利五欲ノ思ワスレズハ、空門ニ遠シ。梵網ニ云ク、ロニハ便チ説ク空ヲ、行ハ在リ有中ニ云云。末代ハ真実ノ智恵モ道心モアル人稀ナレバ、ロニハ法ヲ説ケドモ、心ニハ道ヲ行ズル事ナシ。サレバ夢ノ中ノ事ヲ、実トノミ思テ、執心深ク愛執アツシ。唯識論ニ云ク、未レ得真ノ覺ハ恒ニ如夢中。故ニ仏説爲生死長夜。慈恩大師ハ、有ニ心外法ニ輪廻生死ハ覺知一心ニ生死永ク弃ト釈シ給ヘリ。生死ノ長夜明ザル事、心外ニ法ヲ見テ、妄境ノ爲ニ転ゼラルム故也。心外ニ法ヲ見ズハ、法即心、心則チ法ニシテ、生死ヲ出ベシト云ヘリ。心アラン人、一心ノ源ヲ悟テ、三有ノ眠ヲサマスベシ。

ここでも、やはり名利の問題が五欲や執心の問題として把握され、夢のように果敢ないこの世に執着することなく「法即心、心則チ法」なることを観じて「三有ノ眠」を醒ますべきことが説かれている。周知のように『沙石集』は仏教説話を豊富に収録しているものの『発心集』や『撰集抄』等と比較した場合、教学色の濃いことは事実である。しかしながら、經典・論疏の言説が五欲や執心の問題をとおして〈名利〉と深く結びつくようになると、もはや玄賓の行実を記す必要はなくなってしまうのである。またそこでは、たとえば「恵心ノ僧都菩提心ヲ発シテ後、名利ノ二字ヲガマレケルトカヤ。名利ノ心ヲ以テ稽古シテ、学問ノ力ニヨリテ、道心ヲ発ス事ヲ思キ。(中略)浄名経ニ、欲ノ鈎ヲ以テ引テ後、道ニ入ト云ヘル、実ナルカナ」というように〈名利〉をめぐるまた新たな説話が創生されてくることになるのである。故に、後世へ伝承されていく玄賓説話は成立当初の意味あいを失っていくことになったと考えられるのである。

三、玄賓説話が語るもの

玄賓説話が生成された十二世紀は、十一世紀の半ば以降に成立してくる「別所」の活動が活発になる時期であるとされている。⁴³ また今日、玄賓説話に代表される発心・遁世譚の伝承や管理の主体が、実はこのような別所の聖たちや、そこに出入りした人達ではなかったかと推測されている。⁴⁴ ただし、玄賓説話形成のきっかけとしては、別所自体の世俗化や遁世者の変質をみておく必要があるだろう。今、この時期の説話に注目すると、たとえば『今昔物語集』巻十四「壹演僧正、金剛般若を誦して靈驗を施したる語 第三十四」は、そのことを窺う史料として注意すべきであろう。

今は昔、山崎に相應寺といふ寺あり。その寺に壹演といふ僧住みけり。（中略）道心を發して出家して後、（中略）かの相應寺に住して真言の行法を修し、また日夜に金剛般若經を誦誦す。しかる間、たふときおぼえ聞え高くなりぬる。その時に水尾天皇の御代に、隼といふ鳥、仁寿殿の庇の上長押に巢をくへり。天皇これを驚き怪しびたまひてやむごとなき陰陽師どもを召して、このことの吉凶を問はるるに、占ひ申していはいはく天皇の重き御慎みなりと。天皇恐ぢ怖れたまひて、方々の御祈りどもあり。しかれども未だその驗なき間、いよいよ慎しみ怖れさせたまふこと限りなし。しかる間、或る人奏していはいはく、山崎といふ所に相應寺といふ寺あり。その寺に年ごろ住して、日夜に金剛般若を誦誦する聖人ありなり。名をば壹演といふ。現世の名利を離れて後世の菩提を願ふ者なり。かれを召して祈らしめば必ず靈驗揭焉ならむと。天皇、されば召すべき由を仰せ下されて使を遣すに、即ち召しの使に具してまゐれり。⁴⁵（下略）

その後、壹演が金剛般若經を転読したところ「忽ちに隼（中略）飛び来て、隼ごとに巢をくひて飛び去」り、また

「天皇の母方の祖父白川の太政大臣と申す人」の治病にも効驗を發揮した結果「遂に權僧正になされぬ。その後は世挙げてこの人を帰依」するようになったという。『今昔物語集』の編者は「これを思ふに、金剛般若経は罪業を滅したまふ。されば罪を滅して徳を得ることかくのごとし。」と評しているのである。

壹演に関しては『三代実録』貞觀九年七月十九日条の卒伝、ならびにその卒伝を簡略化した『拾遺往生伝』卷上の記述などが残されており、それらを通して清和天皇や藤原良房の帰依するところがあつたことが窺える。ただし、この説話では「現世の名利を離れて後世の菩提を願ふ」という壹演の実践が、逆に人々の耳目を引く結果となり、貴族社会においても「必ず靈驗揭焉ならむ」と高く評價されていたことが窺えよう。〈名利〉を離れたはずの壹演が、むしろそのことによって世を挙げて帰依されるという、まさに、新たな〈名利〉のただ中に身を置くことになっているのである。しかも『今昔物語集』の編者は、金剛般若経の功德のみに注目しているだけで、〈名利〉を離れるための行為が、さらなる〈名利〉を生んでいくことについては関心を示していない。

時代は少し下がるが、たとえば『沙石集』のなかで無住はつぎのように語っている。

末代ハ、身ハ家ヲ出タルニ似タレドモ、剃髮染衣ノ形ト成リ、無漏清淨ノ法ヲ学シテ返テ名利、榮花ノ謀トシテ、出身ヲ先途トシ、富貴ヲ志トシ、進ンデ国師トナリ、望ンデ高官ヲ貪ル、実ニ末代ノ澆漓悲キカナ。

古ノ遁世ノ人ハ、仏法ニ心ヲソメテ、世間ノ万事ヲワスレ、近代ハ世間ノ名利ヲ忘ズシテ、仏法ハスタル、ニコソ。

また『一言芳談』にも「真実にも後世をたすからむと思はんには、遁世が、はや第一のよしなき事にてありけるぞ」という法語が載せられている。これらの記述から、出家者はもちろんのこと、遁世者までもが〈名利〉に奔走するようになっていたことが窺えよう。

このような現実には、鴨長明自身も気づいていたようで、たとえば『発心集』には、

実に道心ある人は、かく我が身の徳をかくさむと、過をあらはして、貴まれん事を恐るゝなり。若し人世を遁れ
たれども、いみじくそむけりと云はれん、貴く行ふ由を聞かれんと思へば、世俗の名聞よりも甚し。此の故に、
有経に、出世ノ名声ハ、譬ヘバ血ヲ以テ血ヲ洗フガ如シと説けり。本の血はあらはれて、落ちもやすからん。今
の血は大きにけがす。愚なるに非ずや。⁴⁸

と記しているのである。

当時は、鴨長明が遁世後移り住んだと考えられる大原でさえ世俗化していたのであり、慈円が「このころはもとす
む人やいとふらむ都にかへるおは原の里」と詠んだことはよく知られている。鴨長明が大原を去って日野に移らねば
ならなかった要因の一つも、大原という別所自体の世俗化にあったと考えられている。平安中期以降、大寺院の世俗
化を嫌う僧侶は「道心」を発し「名利」を捨てて山を去っていったが、今は、鴨長明の指摘するように「実の道心」
を発す必要があつたのである。

このように考えると、平安中期における比叡山の世俗化に際して、それに対する批判として「狂」を現じて遁去し
た増賀に関する説話が形成されていったのに対して、「名利」を捨てて移り住んだはずの別所自体が、再び「名利」
を資する場となつていった十二世紀、それに対する批判として登場してきたのが玄賓の説話であつたとみることがで
きるのではないだろうか。そしてその批判精神が遁世者に対する評価の基準となつたのであり、ともするとその奇行
のみが強調されつつあつた増賀に対しても、あるいは、すでに説話化されていた遁世者たちに対しても、新たな題材
を付加することによって、隠者文学のなかで再生させていったのである。⁴⁹

ところで、玄賓説話形成のきっかけの一つが、別所の世俗化・遁世者の変質にあつたとするならば、そのような危

機意識のなかで形象化された玄賓説話は、一体何を語ろうとするものであったのだろうか。おそらくその一つは、平安期における往生伝的な浄土信仰に対する懷疑や批判ということになりはしないだろうか。それが、隠者文学に込められた思想の一つであったように思われるのである。

従来、我が国における浄土教の発達は、空也や源信らが活躍する十世紀後半に一応の画期を認めているのが通説である。また、この時期の浄土信仰については、たとえば井上光貞氏に代表されるように「厭離穢土・欣求浄土」という『往生要集』のモチーフの通り、現世否定的な性格を帯びたものであると把握されてきた。しかしながら近年の研究においては、たとえば小原仁氏は『日本往生極楽記』の編者である慶滋保胤自身に現世否定的な側面が希薄であり、朝廷に出仕する公人としての立身出世と、私人としての浄土信仰とが、何の矛盾もなく併存していたこと、また往生人の配列にも世俗的な身分秩序を重視していたことなどを指摘され、中・下級の文人貴族が現世否定的な意識を深め、浄土教受容の先駆をなしたとされた井上説に疑問を呈されている。また平雅行氏は、空也や源信が登場する以前から、天皇家や上流貴族を中心に浄土信仰が受容されはじめていることを考証され、やはりこの点においても、中・下級文人貴族たちによる浄土教受容の先駆性を指摘できないことを明らかにされた上で、この時期の浄土教が「現世安隠・後世善処」という、きわめて平凡な二世安楽信仰として登場してきたのではないかと指摘されている。

確かに、往生伝類を通覧すると、貴族の中には、公人としての立身出世と、私人としての浄土信仰とが併存していたり、晩年における前者から後者への移行が指摘できる。また僧侶の場合も、朝廷や上流貴族との交流を通して、地位や名声を獲得していった、いわゆる高僧たちが往生人に含まれていることも事実である。

たとえば、『日本往生極楽記』に収録されている宮内卿従四位高階真人良臣は「多歴三諸司二累宰二六郡一、齒迄三知命、深帰三仏法」すと記され、右近衛少将藤原義孝は「深帰三仏法二終断三輩腥。勤王之間誦三法花経」すとあり、また伊

予国越智郡土人越智益躬は「自^レ少及^レ老勤王不^レ僣。帰^レ法弥劇。朝読^ニ法花^一昼從^ニ國務^一夜念^ニ弥陀^一」⁶⁹と記されている。また『続本朝往生伝』の堀川入道右大臣は「人間栄花無^レ不^ニ経歴^一。生前之間唯修^ニ後世之業^一学^ニ天台教門^一」⁶⁸とあり、同じく権中納言源頼基は「雖^レ歴^ニ頭要重職^一心在^ニ菩提^一」⁷⁰りと記されている他『後拾遺往生伝』巻上の侍従所監藤原忠季も、生前「詣^ニ六角堂^一祈^ニ三世事^一」⁷¹っているし、同下巻の参議従三位左大弁勘解由長官藤原為隆も「凡自^ニ彼少年^一帰^ニ依三宝^一。雖^レ祈^ニ榮利^一兼求^ニ菩提^一」⁷²めていたのである。つまり公人として朝廷に出仕しつつも、政務の合間に仏事を修し、あるいは要職を去ってから仏門に帰依したとしても往生は可能だったのである。また僧侶においては、この世における名声や地位を獲得していた高僧は大半がこれに該当するが、たとえば『続本朝往生伝』の権大僧都桓舜は、伊豆の温泉権現に祈誓して「定到^ニ大位^一（中略）必可^レ往^ニ西方淨刹^一」⁷³との夢告を得、比叡山に帰って後は「人望日盛。左府卅講。公家最勝講。常為^ニ抽請^一遂到^ニ権大僧都^一・法性寺座主・天王寺別当」⁷⁴り「臨終之剋住^ニ正念^一々々不^レ乱」⁷⁵ずして往生を遂げている。また『後拾遺往生伝』巻中西塔黒谷上人善意は「自^ニ幼日^一限^ニ終身^一為^ニ充^一現当^ニ之資^一毎日読^ニ誦金剛般若經^一」⁷⁶したと記され、また『本朝新修往生伝』の大僧正定海は「早昇^ニ網位^一法務大僧正、東寺長者、道之重賞莫^レ不^ニ経歴^一。漸及^ニ暮齡^一併辭^ニ所職^一住房之傍別構^ニ禪室^一。専住^ニ淨心^一読^ニ持法花^一」⁷⁷して往生を遂げているのである。僧侶の場合でも、要職を歴任し、名声を獲得することが往生の妨げとは認識されていないのである。

確かに往生伝類には、名聞利養を嫌って寺院を去った者や、自らの病や近親者の死によって世の無常を感じ、後世菩提のみに心をかけて往生を遂げていった人物も記されている。しかしながら、現世における「名利」を獲得した人物もまた往生を遂げているのである。そうすると、先に引用した『発心集』のなかで、鴨長明が「二世の苦を受くる事は財を食する心とす。」と語っていることは、つぎのように理解できるだろう。現・当二世にわたる願望の成就を願う者は、名聞・利養に執着するが故にこの世での苦を受け、さらにその故に往生できず、来世でもまた苦を受け

ることになるのである、と。換言すれば、二世の安樂を願う者は現世での安樂を願う（名利に執着する）故に往生できない。従って、往生を願う者は、実の心を発して名利を捨て、玄賓のように振る舞うべきである、と。これが玄賓説話に込められた思想の実質ではなかったろうか。往生伝に示された往生人たちの多くは、もはや往生の規範たり得ないのである。ここに隱者文学における往生伝的な価値観への批判精神を見届けることができるのではないだろうか。

周知のように『閑居友』の撰者は「この書には、伝に載れる人おぼ入るゝことなし。」と記しているが『発心集』や『閑居友』では往生伝に収録されている人物を再録する場合があるものの、話材そのものは往生伝に依拠していなかったことが指摘されている。作者論・作品論の視座を踏まえて再説すべきことではあるが、往生伝類に記されている往生人たちの多くは、もはや往生人の規範たりえないという思いが隱者文学の作者たちに存していたのではないだろうか。そして、新たな規範となったのが、往生を遂げた有徳の僧と評されることの一切なかった玄賓だったのであり、そのことを正統化する論拠が、たとえば『往生要集』に説く厭離穢土の思想であり『摩訶止観』に説く隱徳・伴狂の実践だったのである。大原等の別所の世俗化、あるいは遁世者の変質という状況のなかで、この世での名聞利養を獲得し、当来の往生をまかなえないという信仰では往生できないという批判精神に基づいて登場してきた説話、それが玄賓説話だったのでないだろうか。

四、結びにかえて

本稿では、平安時代後半における〈名利〉をめぐる問題を整理しつつ、玄賓説話形成の意味するところを考察してきた。もとより大きな問題である故、細部を捨象せざるを得なかったが、紙数も尽きたので今後の課題を若干整理し

ておきたい。

一つには「名利」の問題が、鎌倉時代以降、教学の場をも含めた社会全体において、どのように展開していったのかということである。たとえば浄土教では法然や親鸞が登場するが、法然の場合「名利を捨てて」のは、いわば「自力」の立場に属することになり、よって法然の著述や門弟に伝えられた法語のなかには「名利」に対する言及が極めて少ないように思われる。しかしながら「名利」の問題自体は、驕慢・偏執といった執着心の問題として様々に展開していったように思われる。そのことは明恵や道元・無住が再三にわたって言及しているのをはじめ、たとえば「驕慢心、執着心の深き者、この道（天狗道―筆者注）に来るなり。」あるいは「これ皆、我執に住し、懦弱をいだき、名聞をさきとす。利養を事とす。かるがゆえに、つねに魔界に墮す。」といったように、新仏教をも含めた当時の仏教界への批判として、象徴的に語られていることから窺えよう。もともと日本の仏教は、出家者||官僧という、サングの精神からは逸脱したかたちで発展してきたと言えようが、僧侶社会への批判精神の高まりのなかでは、出家者としてのあるべき姿が、常に問い直されてきたのではないだろうか。それは本稿で述べたように、源信や増賀・永観たちの意識のなかで「名利」否定というかたちで現れ、中世における驕慢心・執着心批判へと展開していったと考えられよう。そうすると玄賓説話形成に関して指摘した「固有」から「普遍」への展開を、日本仏教における古代から中世への展開の特質として指摘できると共に、隠者文学の成立を仏教史上に位置づけることも可能であるだろう。

一方、玄賓説話形成に、上來述べきったような批判精神が込められていたとしても、当時の遁世者たちが、遁世を仏教的善行と自覚することにおいて、すでに大寺院に属する僧侶たちと思想的に通底する立場にあったことが指摘されている。またさらに隠徳・佯狂をこととする聖の姿が、名聞利養への執着の裏返しにはかならない、とも見られている。つまり世俗の名利を望むのも、名利を捨てて遁世するのも、その本質は共に「名利への執着」だったという

のである。本稿では、玄賓説話に焦点をあてた結果、それが当為の理念として語ろうとしたのは何であったのか、また、その理念と仏教がどのように関わっていたのか、という点を明らかにすることを主眼とした。それ故、名利への強い執着心が、それを厭い離れるべき思想的根拠を、自誠の意味を込めて引き寄せた結果が、玄賓説話の形象化であったということができるように思われ、そのこと自体は隠者文学の到達点として、一定の評価を下せるように思えるのである。ただし、鴨長明自身が『方丈記』の末部において、草庵を愛し、閑寂に著するのは執心にほかならないのではないか、と自問し「その時、心、更に答ふる事なし。」と記さねばならなかったのも事実である。

名利を追い求める者、名利への執着を誠める者、両者の内奥で共振する要素を、中世全体のなかで、どのように位置づけることができるのだろうか。もとより結論は持ち合わせないが、たとえば『撰集抄』に、つぎのように述べられている点は注目されるだろう。

抑、人の身にきはまりて苦しきは恨み也。なによりおこれるぞ、世にあるよりおこる物にこそ。世にあればこそ望みはあれ。望みがあればこそ恨みはあれ、恨みがあればこそ瞋恨する。瞋恨すればこそ、せんぢやうする。されば、心と苦をうけて作病するは、是世にある人にこそ。

『撰集抄』の撰者は、人が「世にある」ということ、つまり世間のまなざしに曝されていることが苦の根源であると吐露しているのである。名聞利養への執着も、隠徳・佯狂の実践も、共に評価の基準としているのは「世間のまなざし」であったといえよう。その意味で、たとえば道元が、

示して云く、行者先づ心をだにも調伏しつれば、身をも世をも捨ることは易きなり。只言語につけ行儀につけて人目を思ひて、此の事は悪事なれば人あしく思ふべしとならず、我れ此の事をせんこそ仏法者と人は見んとし、て事に触て善きことをせんとするも、猶を世情なり。然あればとて亦恣ひまゝに我が心に任せて悪事をするのは、

一向の惡人なり。所詮惡心を忘れ我が身を忘れて、只一向に佛法の爲にすべきなり。

と語っているのは、「世情」ではなく、「佛法」という理を基準とせよというように理解されよう。神仏冥界との関わりや評価基準としての内在化の問題が想定されようが、これらの点については別稿を期すことにしたい。

註

- (1) 『発心集』に関する研究として、築瀬一雄氏編『校註鴨長明全集』（風間書房、一九七一年）の脚注。石田瑞麿氏「長明ノト——『方丈記』と『発心集』——」（同氏著『中世文学と仏教の交渉』春秋社、一九七五年）。青山克彌氏「『発心集』における『往生要集』の摂取について」、同氏「『発心集』の成立過程小考——『往生要集』とのかかわりを起点に——」（同氏著『鴨長明の説話世界』桜楓社、一九八四年）。原田行造氏『中世説話文学の研究』上 第一編第一章第一節「発心集の構想から眺めた成立過程試論——序・跋と八巻の形態をめぐって——」（桜楓社、一九八二年）。『閑居友』については註(3)、『撰集抄』については註(4)参照。

- (2) 築瀬一雄氏「長明における発心」（前掲註(1)同氏著）。

- (3) 石田瑞麿氏「閑居友」覚え書き」（前掲註(1)同氏著）。

- (4) 廣田哲道氏「隠者の原型——玄賓像の形成——」（『国語国文』一九七九年、四号）。

- (5) 廣田哲道氏同前論稿。渡辺貞麿氏「教理の説話化——玄賓説話をめぐって——」（同氏著『平家物語の思想』第三部付録第二節（法蔵館、一九八九年）。原田行造氏前掲註(1)同著書、第二編第二章第四節「玄賓説話に託した編者の意図」。尚、本稿では直接問題としていないが、玄賓の実像に関しては、これらの論稿が詳述している。

- (6) 『大正新修大藏經』四十六卷、九十九頁下段。

- (7) 石田瑞麿氏前掲註(3)同稿。

- (8) 伊藤博之氏「撰集抄における遁世思想」（『仏教文学研究』五号、一九六七年）。

- (9) 築瀬一雄氏編『校註鴨長明全集』（風間書房、一九七一年）十二頁。尚引用に際しては、一部の漢字を通行のものに改めた。また、傍点は筆者、以下同じ。

- (10) 『新日本古典文学大系』四十、三六六頁。
- (11) 『今昔物語集』卷十二の三十二(角川日本古典文庫本『今昔物語集』本朝仏法部上卷一七九頁)。
- (12) 『今昔物語集』卷十二の二十三(同前書一八三頁)。尚、本話の典故となつたと考えられる『大日本国法華經驗記』卷下八十二「多武峰増賀上人」には「厭_二出_レ飯利生、背_二名聞利養、遁_二世隱居_一為_二其志_一耳。」(『日本思想大系』七所収本、五四八頁)五四九頁)とあり、同じく『続本朝往生伝』には「又人為_二法会_一請_二之、増賀赴_二請、途中案_二說法之詞_一、心中驚畏、事涉_二名聞_一、必是魔縁也、遂与_二願主_一相闘、不_レ遂而帰。」(『日本思想大系』七所収本、五七四頁)とある。
- (13) 『今昔物語集』卷十二の三十七(同前書二〇四頁)。尚、本話の典故と考えられる『大日本国法華經驗記』卷下八十七「信誓阿闍梨」には「永断_二世間名聞利養、發_二菩提心_一」(『日本思想大系』七所収本、五五二頁)とある。
- (14) 『今昔物語集』卷十四の十四(同前書二九七頁)。尚、本話の典故と考えられる『日本往生極樂記』・『大日本国法華經驗記』には、『今昔物語集』の「名聞を永く棄てて」という記述に該当する箇所は見られない。
- (15) 『今昔物語集』卷十五の十四(同前書四一三頁)。尚、本説話は先行の文献には見られないようである。
- (16) 渡辺貞麿氏前掲註(5)同論文。
- (17) 廣田哲道氏前掲註(4)同論文。
- (18) 前掲註(9)同書、一頁。
- (19) 岩波文庫本、二十九頁。
- (20) 前掲註(9)同書、二十、二十一頁。
- (21) 前掲註(9)同書、二一四、二一五頁。
- (22) 『大日本国法華經驗記』および往生伝類のなかで、名聞利養を捨てたことが確認できるのは以下の通りである。『大日本国法華經驗記』卷下八十二「慈惠大僧正の弟子、増賀」、同八十三「楞嚴院の源信僧都」、同八十七「延昌の弟子延曆寺阿闍梨勸命(觀明)の弟子信誓阿闍梨」、『続本朝往生伝』「興福寺の英才、沙門仁賀」、同「延曆寺緇徒阿闍梨叡実」、同「興福寺の碩学、沙門助慶」、『拾遺往生伝』「延曆寺座主、大僧都陽生」、『後拾遺往生伝』「善峰寺住僧、沙門良昭」、『三外往生記』「多武峰増賀の弟子、相助大徳」、同「延曆寺東塔常行堂衆、良忍上人」、同「楞嚴院飯室学徒、沙門信敬」、『本朝新修往生伝』「天台学徒、沙門(失名)」、同「文章博士藤原行盛朝臣」、同「叡山無動寺住侶、沙門珍西」。また『今昔物語集』では本文に引用し

た外、卷十四の十三「比叡山東塔の住僧、入道寛念」、卷十五の三十四「宮内卿、高階良臣」等があげられる。

(23) 前掲註(19)同書、二十九～三十頁。

(24) 前掲註(1)同書、四五〇頁。

(25) 『梅尾明恵上人遺訓』（『日本古典文学大系』八十三『仮名法語集』）六十頁。

(26) 『大正新修大藏經』卷四十六、九十九頁、中下段。

(27) ここに引用した箇所を含めて『摩訶止観』全体では、名利の用例が十例確認でき、それらは基本的には止観成就の妨げとなる要因として取り上げられているようであるが、その思想が隠者文学に直接影響を与えていたことは、現段階では確認できない。

尚『法華經』においては序品に「時有一弟子 心常懷懈怠 貪著於名利、求名利無厭」、また勸持品に「此諸比丘等 為貪利養

故 説外道論議 自作此經典 誑惑世間人 為求名聞故 分別説是經」とある二例のみが見出せる。

(28) 『極楽浄土九品往生義』では、一切仏の放光明を説くなかで「功德名聞遍滿十万」とあり（『浄土宗全書』卷四、十六頁上段）、また『弥勒問経』を引用して「十念」を解説するその第五番目として「五者深心清浄不染利養」（同前書、十七頁下段）と記す二例のみが確認できる。

(29) 『大正新修大藏經』卷八十四、三十九頁、中下段。

(30) 同前、四十頁、中段。

(31) 同前、下段。

(32) 同前、七十八頁、下段。尚、この部分に引き続いて源信は、名利から逃れるための手段として、維摩居士や薬王菩薩の事例を先例として挙げているが、石田瑞麿氏は、そこに示された隠遁のありようは、源信は勿論のこと、後世の隠遁者にも影響を与えたのではないかと推測されている（石田瑞麿氏「遁世者の理想像 玄寶」（前掲註(1)同氏同著））。

(33) 『往生要集』全体では、他に四例ほど、名聞・利養の用例が見られる。(1)大文第一「厭離穢土」の第二「饑鬼道」において、食法の説明として「昔為貪名利不浄説法之者受此法」とある部分（前掲註(19)同書、三十七頁上段）。(2)大文第四「正修念佛」の第二「作願門」の行相を説くなかで、四句誓願をとなえるものは「不為勝他名利等」とある部分（同前四十九頁上段）。(3)大文第九「往生諸行」の第一「諸経」のなかで、念仏以外の往生行を述べつつ、仏を念ずる際、注意すべきこととして、『弥勒問経』を引用して十条述べるなかの第五番目として「五者深心清浄不染利養」とある部分（同前七十八頁上段）。(4)大

門第十「問答料簡」の第九「助道資縁」において仏勅に違ふことを説明するなかで『涅槃經』を引用して「若有比丘雖持禁戒爲利養^二故。与破戒者^三坐起行來。共相親附同^二其事業。是名^三破戒^二」と述べる部分（同前八十八頁中段）。以上である。このように『往生要集』において〈名利〉の問題は、往生思想を展開する上では必ずしもその中心に据えられているとは言えないように思われる。

(34) 『大正新修大藏經』卷八十四、九十一頁、上段。

(35) 『往生拾因』の本文において名聞・利養等に触れるのは、不淨說法を解説するつぎの一例のみである。「不淨說法者。往^二名聞室^一著^二不淨衣^一坐^三有所得座^一床所解説^二也^一」（前掲註(2)同書九十三頁中段）。また、淨土教關係の代表的な經典・論疏の内、例えば淨土三部經には名聞・利養等の語句は見当たらない。善導の著作では『觀經疏』の序文義に提婆に関する記述の中で二例見られる（「雖^二復出家^一恒常妬^二仏名聞利養^一」「淨土宗全書」卷四、十八頁上段）。「太子今將^二利養之杖^一打^二提婆貪心狗鼻^一」（同前書十九頁上段）。また『往生礼讃』にも、雑修のものが往生出来ない十三の失を説く第十一番目に「心生^二驕慢^一雖作^二業行^一常与名利^二相應故^一」（同前書三五七頁上段）とある。このように、『摩訶止観』や『法華經』等の經典・論疏の中で〈名利〉の問題が若干説かれているものの、それらは往生の問題とは直接関連せず、また淨土教關係の經典・論疏には、五欲・三毒等の煩惱については詳述されるものの、執着の対象たる名聞・利養と関連づけて説明されることは、決して多いとは言えない。日本の淨土教關係の文献に〈名利〉が中心課題として登場してこなかったのは、このようなことと関連しているのではないだろうか。

(36) 廣田哲道氏前掲註(4)同論文。

(37) 西村稔氏「玄賓僧都觀の変遷」（『田園学園女子大学論文集』第九号、一九七四年）。

(38) 前掲註(9)同書一八九頁。

(39) 『日本古典文学大系』八十五『沙石集』八十二〜八十三頁。

(40) 『沙石集』には、現存する広・略本の全編を通して玄賓説話は収録されていない。

(41) 同前、一五三頁。

(42) 高木豊氏著『平安時代法華仏教史研究』第六章「院政期における別所の成立と活動」（平楽寺書店、一九七三年）。

(43) 廣田哲道氏前掲註(4)同論文。

(44) 前掲註(1)同書、三六五頁〜三六六頁。

(45) 同前、三六六頁。

(46) 前掲註(49)同書、一三五頁。

(47) 同前、一六三頁。

(48) 前掲註(49)同書。

(49) 前掲註(9)同書、三十七頁〜三十八頁。

(50) 多賀宗隼氏編著『校本拾玉集』（吉川弘文館 一九七一年）二〇五頁。尚『天狗草紙』『興福寺卷』では天狗の七類を述べる、その第七番目に「遁世の僧都」をあげている。つまり遁世者自身が、大寺院の僧侶同様、名利への執着心や驕慢心の強いものと認識されていたのである。

(51) 拙稿「日本中世の死生観——増賀説話の展開をめぐって——」（『佛敎大学総合研究所研究紀要』第2号、一九九五年）。

(52) 井上光貞氏『新訂日本浄土敎成立史の研究』（山川出版社、一九七五年）。

(53) 小原仁氏『文人貴族の系譜』第二「撰関期文人貴族の浄土敎信仰の思想的契機」・第四「慶滋保胤の思想と信仰」（吉川弘文館、一九八七年）。

(54) 平雅行氏『日本中世の社会と宗教』序Ⅱ「浄土敎研究の課題」（塙書房、一九九三年）。

(55) 岩波『日本思想大系』七所収本、五〇八頁、下段。

(56) 同前。

(57) 同前書、五〇九頁、上段。

(58) 同前書、五七一頁、上〜下段。

(59) 同前。

(60) 同前書、六四六頁、下段。

(61) 同前書、六六三頁、下段。

(62) 千観の『十願発心記』には「若至白衣居士、王事勤之、妻子營之」むとといった世俗の営みを棄てずして十大願を発すのは、所信と所行の不一致になるのではないか、という問を掲げ、それに対して、如來の四弟子のうち優婆塞・優婆夷とは在家の弟子であって、発心するに何等支障のないことを述べている（佐藤哲英氏『叡山浄土敎の研究』第二部資料編一六三頁、百華苑、一

九七九年)。従つて、政務に就きながら菩提心を発して仏道修行するという貴族たちのありようは、その意味で仏教の理にかなったものであったと言えよう。このような在家信者のありようは、先に述べた源信の『往生要集』においても、維摩居士の事例として挙げられていたが(註②参照)、遁世を高く評価する隠者文学の作者たちには、このような立場は継承されなかった、と言えるのではないだろうか。

63・64・65 同前書、五七四頁、下段。

66 同前書、六五六頁、下段。

67 同前書、六九二頁、上段。

68 平安時代末期から鎌倉時代にかけて、神明説話が数多く作られ、また著名な寺社の絵巻や靈驗記も制作されるようになってくるが、それらには現当二世の利益を説く場合が多く見られる。たとえば無住は『沙石集』巻一に数多くの神明説話を収録しつつ「現世ニハ息災安隠ノ望ヲ解、当来ニハ無為常住ノ悟ヲ開クベシ」と説いており(前掲註69同書、五十九頁)、『北野天神縁起』には「二世の悉地を成就しまし、今生には百年の算をまもりて、万歳の夕べにみづから紫金石をさふげてこしらへせ給て、西方極樂世界に送り置給なり。」(『続日本の絵巻』十五、中央公論社、一九九一年)とあり、また『長谷寺靈驗記』巻上にも「一礼ヲモ此尊ニ成ス者ハ、速ニ二世ノ願ヲ成スト告ケ給ヘリ」とある(『長谷寺靈驗記』六頁、新興社、一九七八年)。さらに弥陀を本地とする石清水八幡の『八幡宮巡拝記』や聖眞子権現を含む『山王絵詞』等にも、現当二世にわたる利益が数多く説かれている。このように、当時の浄土信仰の実態は、まさに二世安樂信仰だったと言えよう。従つて、玄寶説話形成の要因の一つに、二世安樂信仰の拡大をあげることができるのではないだろうか。

69 前掲註60同書、三六二頁。

70 青山克彌氏『閑居友』における『発心集』批判について——『発心集』の往生伝受容に関連して——(同氏前掲註1同著書所収)。

71 心のありようへの関心の高まりは、臨終の正念を重視する傾向が顯著となったこととも関連すると思われる(拙稿『沙石集』にみられる往生思想の一考察——浄土房遁世事を中心として——『仏教文学』第十一号、一九八七年)。

72 『比良山古人靈託』(前掲註60同書、四七二頁)。

73 『天狗草紙』『興福寺』巻(『続日本の絵巻』二十六、一一九頁、中央公論社、一九九三年)。

74 桜井好朗氏「閑居と漂泊——隠遁の文化的構造——」(同氏著『中世日本の精神史的景観』塙書房、一九七四年)所収、同氏著『隠者の風貌』(塙書房、一九六七年)。

75 池見澄隆氏『一言芳談』の世界」(同氏著『中世の精神世界 死と救済』人文書院、一九八五年)所収。

76 原田行造氏は慶政に関して「実際にかくある状態と理想的なかくあるべき世界とが大きな距たりを持っていた。」(同氏前掲註⑤同論文)と指摘されている。誠に正鵠を得た見解であるが、本稿では「かくあるべき世界」の象徴を玄賓に見出し、その思想的根拠の意味を明らかにすることを主眼とした。

77 前掲註74同書、九十四頁。

78 『正法眼蔵隨聞記』第二(ワイド版、岩波文庫本)四十三頁。

尚、本稿は仏教文学会本部例会(一九九五年一月二十一日、於龍谷大学)における発表(玄賓説話の一考察——仏教史的位位置づけをめぐって——)をもとに成稿したものである。発表に際して廣田哲道先生・白土わか先生・田嶋一夫先生から、多大のご指導・ご教示を賜った。ここに記して御礼申しあげる。また、本稿第四節に関しては、池見澄隆先生より直接ご教示を賜った点がある。あわせて御礼申し上げたい。

